а решту розподіляв між людьми по своїй волі [329]). В стародавній Русі, здається, шлюби також брали в певні сезони. Текст Псковського літопису дає нам право зробити висновок, що певний період року, а саме кінець січня та початок лютого, був відомий під назвою шлюбів [330]). У Болгарії, нарешті, шлюбний сезон існує і тепер. У македонських міяків шлюб беруть виключно в період між 20 липня (св. Ілля) та 15 серпня (Успення), і той, хто відважиться женитися в инший час, наражається на ганьбу, а навіть і кару з боку громади [331]).

До цієї категорії фактів, без сумніву, треба зачислити і те явище, що його звуть *дівочими ярмарками*. Правдоподібно, в час шлюбних сезонів, що вимагали замирення та народніх зборів, влаштовували також ярмарки та торги; а тому, що звичай платити викупне за молоду був дуже поширений, ці зібрання часто могли набирати характеру вистави та продажу дівчат. Між піснями, які супроводять виряжання поїзду молодого на Україні, ми зазначали одну з таких пісень, де говориться про дівочі ярмарки в Межибожі та в Крупині. Ми не маємо документів про дійсне існування подібних ярмарків в зазначених місцевостях, але ми маємо вказівки, що подібні ярмарки існували ще наприкінці минулого століття (XVIII ст.), або на початку нашого (XIX) століття у Красному Броді у русняків Угорської України. Ось що знаходимо ми в «Annales des voyages de Malte-Brun» (1811, I, XVI, ст. 110—111), в уривку з статті *Rohrer'a*, опублікованій в «Vaterländische Blätter» (1810—1811) [332]): У селі Красний Брод, біля Василіянського манастиря, буває тричі на рік дівочий ярмарок. На той час тисячі русняків ідуть на прощу до цього святого місця: тут збіраються дівчата з розпущеним волоссям, прикращені вінками, вдови, в одміну від молодиць, мають вінки з зеленого листя старанно вплетеного до їхного головного вкриття. Коли якийсь русняк запримітить дівчину, що йому до вподоби, він тягне її до манастиря, хоч би вона та її батьки й противились тому; і коли йому пощастить з дівчиною досягти порога церкви, їх зараз же вінчають»... Инший автор дає нам ще детальніший опис цього ярмарку в Красному Броді: «У русинів, — пише він, — ще в минулому столітті панував звичай шукати невісту по ярмарках в околицях, які були для того призначені. Такий дівочий ярмарок (leang vásáv в Угорщині) двічі на рік одбувався у Красному Броді біля Василіянського

---

[329]) Бестужевъ-Рюминъ, Исторія Россіи, I, 280.

[330]) Під роком 6910 (1402): «Зоря з хвостом з'явилася на Заході і вставала з иншими зорями, починаючи від *шлюбів* (місяць лютий) аж до Вербної Суботи». (Карамзинъ, Исторія Государства Россійскаго, примітка в т. V, 225); та далі під роком 1460: — «23 січня, підчас шлюбів стався пожар у Пскові». (Ibid., 386).

[331]) Верховичъ, Описаніе быта болгаръ, «Труды Этнографическаго Отдѣла Общ-ва Любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи», L, III, вип. 8, ст. 5.

[332]) Rohrer взяв ці нотатки з *Noticia topographica in clyti Comitatus Zempleniensis* per *Szimrai*, а також з *Memorabilia Provinciae* per Bartolomai (Neusohl, 1799).

манастиря, де збирались дівчата і вдови з своїми батьками. Дівчата мали розпущені коси, оздоблені стрічками та вінками з барвінку, а вдови мали тільки вінки... Іноді парубок знав наперед, яку дівчину він вибере, а дівчина також знала, хто прийде там її шукати, але траплялось часто й так, що вони тут бачились уперше. Звичайно жених підходив до дівчини, яку він любив і, простягаючи до неї руку, казав: «Коли хочеш парубка, іди зо мною до попа». Колі була згода, дівчина давала руку, а парубок переправляв з її батьками, що вони хочуть за неї: скінчивши переправи, йшли до манастиря, де піп їх вінчал. Потім пили, їли, танцювали та й вертались додому»... Подібні ярмарки існували також у Мармароші та в Сотмарі й одбувалися на св. Марії Магдалини... У Сабальчому ходили на прощу до Марії Поч (Pocs), де відбувались також заручини та шлюби»[333]... Нарешті зовсім недавно знаходимо в польскому журналі «Wiek» такий опис звичаю, що існує в наші дні в багатьох селах Ямпольщини на Поділлю: «У вівторок на масницю всі парубки та дівчата з села сходяться до корчми, і корчмар продає дівчат парубкам, додержуючи всіх способів купця. Він вихваляє свій «крам» покупцеві, який, після дуже довгого торгу, набуває його за ціну від одного до двох карбованців. Так продають усіх дівчат, а зібрані гроші витрачають на горілку на масницю. Продані дівчата вважаються наче за власність своїх панів. На Великдень вони мусять дати їм певну кількість крашанок, а дуже часто пізніше вони й справді стають їх жінками»[334]. У трансильванських румунів дівочі ярмарки заховались, перетворившись на сільські свята на горі Gaïna[335]). Існує, однак, ще один звичай: це ярмарок поцілунків у Гольмагі (Holmagy). Звичай наказує, щоб усі молоді жінки, які того року вийшли заміж, у шлюбному вбранні, верхи, прибували певного дня до цієї околиці та цілували кожного, з ким зустрінуться. Чоловіка, що відмовився б поцілуватись чи після поцілунку не подарував би чогось молодиці, — хоч би кілька мідних монет, — вважали б за людину, яка нехтує всіма звичаями[336]. Безперечно походження цього звичаю треба поставити в звязок з правами всіх мущин роду на молоду, про що ми вже говорили више.

В соняшному культі, що освятив стародавні форми шлюбу, ми мусіли визнати існування фаллічних елементів, що їх сліди знаходимо в українському весіллі. Багато з зазначених у нас звичаїв говорять про це досить явно. Крім того, в де-яких історичних документах знаходимо відомості, які дають автентичні докази присутности цих елементів у культі руських слав'ян, як наприклад в цитованому літопису, де зазначається сатанинський та безсоромний характер «гер» наших предків: далі, в Слові святого Григорія

[333]) Časopis Českého Musea, 1859, I, 191.

[334]) «Новое Время», 1892, № 5756. Про продаж дорослих дівчат у Венеції див. *De Chollières*, La foreste nuptiale, reimp. de Bruxelles, 1865, 27.

[335]) S. Fl. Mariam, Nunta la Români. Bucuresci, 1890. Автор присвятив цілу главу цьому цікавому святу (гл. X, Zargulu de fete, 70—80).

[336]) Raoul (Cehelard), La Hongrie contemporaine, 1891, ст. 66.

Богослова ми читаємо: «Вони шанують фаллічні фігурки (ἰθυφάλλοι) роблять з них богів та складають їм жертви»[337]. Нарешті, у «*Слові нѣкоего христолюбца*», виразно говориться: «коли вони беруть шлюб, вони його супроводять музикою, бубнами, дудками та иншими бісовськими штуками: але що найгірше, — вони роблять фігурки чоловічого члена, кладуть їх у відра та миски, а потім п'ють з них; далі вони їх виймають ссуть, лижуть та цілують»[338]. Свідоцтво цього автора дає нам одночасно і цілком достатній коментарій до українських весільних пісень, що їх уривки ми дали вище[339].

Стародавня арійська концепція що-до *дощу* має відношення як до соняшного культу, так і до фаллічного елементу, бо ж дощ — це наслідок інтимного зближення неба та землі. «Дощ, — каже Макс Мюллер[340], всі мітології арійської раси уявляли собі, як наслідок єднання землі й неба». Та сама ведична концепція про дощ, що як сперма могутнього бика Соми, ллється в повітрі та падає на землю; та сама концепція, що ми її знаходимо, майже в тій самій формі в Гомера[341] та Есхіла[342], а також і в усіх індоевропейських народів[343], — та сама концепція відбивається і в піснях українського весілля, з яких ми дали вже кілька уривків: у них злива порівнюється з сексуальним єднанням молодого подружжя, а добрий урожай — з народженням дітей, що мусить бути наслідком того. Коли в день шлюбу йде дощ, це вважають за добрий знак на Україні, в Болгарії, Сербії, Московщині[344], Тиролі, Німеччині[345], Норвегії[346].

Далі ми знаходимо в українському весіллі сліди переходу від *комунального шлюбу* до *шлюбу індивідуального*, в формі умикання молодої, сліди такі виразні в цілій серії наподоблень, пісень і т. и., що зовсім нема рації спинятись на них. Так само виразно виявлені й пережитки *купівлі* молодої, купівлі, яка стала на місце умикання

---

[337]) *Слово святого Григорія Богослова*, рукопис СПБ. Духовної Академії, № 43/1120. Тихонравовъ. Лѣтописи русской литературы и древностей, т. V, 94.

[338]) *Слово нѣкоего христолюбца*, за рукописом соборної бібліотеки Св. Софії в Новгороді, № 1285 (Тихонравовъ, op. cit., 92).

[339]) Ми дістали дуже цікавий опис амулета одної селянки в Острополі (на Волині). Це маленька фаллічна фігурка з бурштину, голову її проколото від одного вуха до другого та оздоблено намистом також з бурштинових намистинок. Власниця цього амулету не хотіла віддати його за жадну ціну, кажучи, що він приносить щастя цілій родині, ще з діда-прадіда... «Хто його знає, що це таке. Може то якийсь бог, чи що — пояснювала вона. — Мабуть все таки це якась святиня». Про численні останки фаллічного культу в західній Європі див. Phallism, a description of the worship of Lingam Yoni in various parts of the world. L. 1889 (privataly printed), 23—25.

[340]) Max Müller, Essais, I, 34.

[341]) Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, 125—129.

[342]) Sieber, op. cit., 349.

[343]) Лавровскій, Изслѣдованіе о мифическихъ вѣрованіяхъ у Славянъ въ облака и дождь, въ «Ученыхъ Запискахъ» 2-го класса СПБ. Академіи Наукъ, 1863, т. VII.

[344]) Сумцовъ, О свад. обыч., 96—97.

[435]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 328.

[346]) Sieber, op. cit., 302—307

її, на що ми вже вказували в цій праці. Всі ці пережитки заховались однаково добре, як у звичаях, так і в піснях, що завше супроводять українське весілля. При цій нагоді ми дозволимо собі звернути увагу читача на одну обставину, що має дуже важливе значіння, а саме, що в українських звичаях кожний раз, коли ми маємо справу з купівлею дівчини, цю купівлю конче попереджує *умикання* молодої силоміць. Це можна спостерегти в ритуальній сцені сватання, далі — в сцені заручин; спостерігаємо це також і в прийомі поїзду молодого в хаті дівчини, і нарешті в процедурі продажу дівчини одним з її братів. Ми підкреслюємо ці факти, бо гадаємо, що вони можуть бути могутньою підтримкою теорії Вількена, що її розвинули та зміцнили Зібер і Ковалевський[347]). На думку Вількена, купівля молодої, як така, власне кажучи, ніколи не практикувалась: спочатку вона являє собою тільки *викупне*, — *грошова кара (віра* у стародавніх слав'ян), — що його жених поспішає виплатити племені молодої, щоб уникнути помсти з боку цілого роду за образу чи шкоду, що до неї він спричинився. На думку цитованих у нас авторів, продаж дівчини міг би відбуватись, коли б існувала інституція *patria potestas*, але ця інституція, як тепер визнають, властива цивілізації значно више розвинутій. А за часів групових шлюбів та матріярхату, коли жінка стояла так високо, її продаж був би дисонансом у соціяльній організації, але викупне чи грошова кара за умикання є цілком логічні і це стає свого роду неминучою умовою для того, щоб умикання могло перейти до другої фази, в якій воно пізніше являє собою легальну форму шлюбу між особами ріжних родів. В українському шлюбі плата за молоду мала повне значіння *віри* (Wehrgeld) і заховала це значіння й пізніше, бо ж платили не тільки батькам і братам молодої, але й цілій родині (gens). Це дуже добре зазначене в обовязковому для молодого звичаєві давати подарунки, які являли собою плату за дівчину: цього звичаю додержують і досі, і він має не тільки ритуальне, але й цілком реальне значіння; справу цю залагоджують наперед таким способом, що *кожний* член родини дістає подарунок, як свою частку. Отже, платня за молоду, хоч і замирювала ворожнечу, що встановлювалась між двома родами, але вона не касувала цілком прав, що їх парубки з роду дівчини на неї мали, і які були порушені тим, що дівчина була вихоплена з їх племени. Як відомо, у всіх примітивних народів, що знаходяться в стадії комунального шлюбу, або в стадії переходу від цього шлюбу до шлюбу індивідуального, широко користуються вільним коханням до шлюбу. Ця воля, з часом потрохи обмежувана, перетворюється нарешті в санкціонований релігією обовязок, що дає певні права передусім парубкам з роду дівчини[348]), далі вождям та жерцям, а далі материному братові та бать-

---

[347]) Max. Kovalevsky, Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de' la propriété, 1890, 42, 47.

[348]) У Kamilaroï, наприклад, Malteri — чоловік та Malteri — жінка не сміли мати любовних відносин між собою. Не таке суворе правило було у Kunandalu (инший рід Kamilaroї); в дійсності jus primae noctis належало всім мущинам племени, без розділу на роди (G. Raynaud, op. cit., Bull. de la

кові молодої. Встановлюються таким способом ріжні форми комунального та релігійного гетерізму, що à la longue прибирає форму jus primae noctis. Ми вже спостерігали всі пережитки цього звичаю в українському весіллі. В *переймі* та в тому, що парубки з села дівчини не пускають поїзду молодого у двір молодої, ми бачимо пережиток комунального гетерізму; подарунки панові її священникові, а також стародавній звичай *кунічної* плати, показують що останки jus primae noctis існували ще не так давно в українських селах, як ми це вже зазначали. Нарешті, в болгарському весіллі ми бачимо також сліди аналогічних прав, в формі *агарлика*, чи *права батька*, що оплачується після дефлорації.

Поминаючи ріжні форми пережитків гетерізму, маємо в українському весіллі ще одне питання, що його підійняв Зібер, а саме про публічну дефлорацію молодої та публічне показування доказів її чистоти. Цей учений наводить факти що-до цього звичаю у багатьох народів. У населення Бенгуели, коли видають заміж дівчину, що не має посагу, то на передодні шлюбу до дверей її хати сходиться натовп жінок з прапором та дзвіночками. Ці жінки ведуть молоду, вбрану в своє найкраще вбрання та покриту серпанком, по цілому селі, з краю в край, пропонуючи її дівоцтво тому, хто більше дасть. Знайшовши покупця, жінки зоставляють йому дівчину на цілу ніч, і приходять по неї другого дня. Вони беруть «нечесну» дівчину, привязують ковдру з її ліжка до довгого дрючка і водять таким способом «несчасну жертву» по всіх вулицях, з безсоромними вигуками, проголошуючи її ім'я та вихваляючи її добру поведінку перед кожним, хто зустрінеться. Потім ведуть дівчину до жениха, а він дякує їм за добру волю та за клопоти, за посаг, що вони придбали, і дає їм за те бика, або певну кількість горілки[349]). Як свідчить Буркгардт, у старих арабів, ще перед тим, як підбили їх вагабіти, існував аналогічний звичай. Азірські араби мали звичай привозити з собою на ярмарок своїх дорослих дочок, наказавши їм убратись як-найкраще. Там, ходячи перед своєю дочкою, батько вигукував: «Хто хоче купити дівчину?» Шлюб, хоч він і був змовлений раніше, брали на ярмарковій площі, і жадна дівчина не могла одружитись инакше[350]). Наводячи ці факти, Зібер ставить таке питання: «Звичай демонструвати публічно, показувати гостям матеріяльні докази, що заховала своє дівоцтво до дня шлюбу, чи цей звичай, що існує у багатьох народів, як от у болгарів та українців, не являє собою пережиток бенгуельского звичаю, що модифікувався під впливом культури і придбав через те инший характер[351]). Ми можемо відповісти на це питання тільки позитивно. Не спиняючись на повній аналогії, що існує між цими звичаями та церемоніями, які супро-

---

Soc. d' Ethnogr., 2e ser., № 42, 147). Явна річ, що це переходний стан. Мабуть, пережиток цього звичаю знаходимо у Франції (La Marche), де «дівчата в день свого шлюбу бігають та обіймають усіх, кого зустрінуть... все це на очах своїх майбутніх чоловіків» (Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France, II, 66).

[349]) Lad. Magyar, Reisen in Süd-Afrika, цит. у Зібера, op. cit., 339.

[350]) *Зібер*, op. cit., 340.

[351]) *Зібер*, op. cit., 340.

водять українське весілля, досить звернути увагу на те, що у примітивних народів дівчата до шлюбу користуються абсолютною волею, що саме по собі дівоцтво не має в них якої будь поваги, що навіть часто дівоцтво, як таке, вважають шкідливим для дівчини та несприятливим для неї[352]). Тому неможливо припустити, щоб первісною причиною походження цього звичаю було жадання з боку жениха, чи його родини, дістати дівоцтво незайманої дівчини та її бажання сконстатувати цей факт з урочистими церемоніями. Те детальне обшукування, якому мусить підлягати молода, входячи до комори, можна було б вважати за засіб, щоб запобігти наподобленню дівоцтва; але якраз навпаки, це обшукування, як ми це достатнє з'ясували, не має ніякої иншої мети, як запобігти можливості якоїнебудь перешкоди тому, щоб сталась дефлорація. *Невідкладність* та *конечність* дефлорації стала *обовязковою* в українському весіллі; дефлорація мусить бути виконана в певний момент, і цей акт ні з якої причини не може бути відкладений, так що в разі несили самого молодого, це виконує дружко, або навіть роблять це штучно. Всі ці факти дають нам право гадати, що головною метою перебування молодих у коморі є сама тільки *дефлорація*, а не що инше. Ідея про важливе значіння дівоцтва та контроль, щоб у ньому запевнитись, могли з'явитись тільки в пізнішу епоху. Все наведене вище цілком одповідає звичаям примітивних народів, згідно з якими дівчину не можна віддати її чоловікові раніше, ніж вона не буде дефлорована[353]). Разом із тим це відповідає і релігійному значінню звичаю, що дозволяє червону барву та певні пісні тільки в ту хвилину, коли доконана дефлорація: в противному разі вживання цих одзнак могло б бути навіть небезпечним[354]).

Навіть у християнстві шлюб довший час визнавали тільки тоді, коли він був уже доконаний[355]), бо ж церква не мала благословляти його наперед, тоді коли він ще не існував. Тільки в XV столітті вона відчула необхідність відсунути логіку набік, і Зальцбурґський синод р. 1420 проголосив це в таких виразах: «Matrimonio quoque quae benedicenda fuerint, non post, ut *moris exstitit* sedante ipsorum

---

[352]) *Зібер*, op. cit., 311—312. Особливо цікаві факти що-до населення Нової Ґренади та Суматри.

[353]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 397, 422, 511; Démeunier, L'esprit des usages, II, 289; Letourneau, L'évolution du mariage, 63—64; Kovalevsky, Tableau des origines et de l'évolution du mariage, 23; «Індивідуальне присвоєння собі жінки могло відбутись тільки такою ціною. Можна було-б гадати, що цим тимчасовим гетерізмом жінка виплачує свою повинність комуні, для якої вона довший час була спільною.

[354]) Тад. Рильскій, Къ изученію украинскаго народнаго міровоззрѣнія, Кіевск. Старина, 1890, IX, 371. Цікаво зазначити, що автор, який давно вже займається вивчанням українського народнього життя, навіть без порівнюючих дослідів прийшов до тих самих висновків, що й ми. Він стверджує, що демонстрація доказів дівоцтва первісно була тільки публічним визнанням того, що шлюб доконано, і що ця демонстрація ні в якім разі не мала свідчити про чистоту молодої. (Ibid., 369).

[355]) «Non est dubium illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cumqua commixtio secus non decetur fuisse». *Gratianus*, De bigamis non ordinandis, ch. V, цит. у Edelst. Du Méril, op. cit., 36, примітка 5,

carnalem consumationem, ac solemnitatis nuptiarum celebrationem, pro benedictionis ipsius reverentia benedicantur[356]).

В більшій частині своїх звичаїв українське весілля являє собою тільки пережиток комунального шлюбу; тому воно неминуче мусить переховувати також сліди *матріярхату*, що панував за цієї доби. І справді, ці сліди впадають на очі, навіть коли тільки злегенька порушити це питання. Читач мусів уже запримітити, що, головна роля припадає матері молодого, а особливо матері молодої, а роля батьків майже весь час зовсім незначна. Прийшовши до хати з метою висватати дівчину, свати насамперед звертаються до матері; вона перша частує їх, до неї звертаються з усіма запитаннями пісні, що супроводять весілля. Мати благословляє дочку та веде її на вулиці, коли та йде одвідувати сусідів та просити їх до себе на весілля. Мати тримає в руках запалену свічку, приймає поїзд молодого увечері, напередодні шлюбу; вона також виголошує промову до короваїниць. До матері звертаються всі пісні, що супроводять церемонію коровою; мати видавлює в ньому ліктем місце, куди кладуть потім фігурки місяця та зірок. Тільки до матері звертаються всі пісні в той час, коли розплітають дівочу косу молодій; мати кладе на голову молодої останній дівочий вінок, вона веде молодих до церкви, коли звичай вимагає, щоб вони йшли до церкви разом; вона кладе тоді хліб перед кіньми та засипає сіллю молодих. До матері звертаються пісні після того, як молоді повернуться з церкви, вона приймає їх, вдягнена у вивернутий кожух, та обсипає їх хмелем. Мати перша п'є за здоров'я молодих, вона здіймає з голови своєї дочки-молодої дівочі ознаки. Мати виконує всі церемонії підчас прийому молодого та його поїзду; вона також грає головну ролю, коли її дочка входить до хати молодого. До матері вдається делегація, надіслана від молодого, щоб сповістити її про чистоту її дочки, а після того її урочисто ведуть до хати молодих, де вона бере участь у перезві. Отже, ми бачимо, що у всіх істотніх релігійних церемоніях шлюбу головує мати молодої. Нарешті, всі найважливіші церемонії, не виключаючи її наподоблення реального зближення у формі пробних ночей, відбуваються в хаті молодої.

Мати молодого, коли він їде до шлюбу, веде його з хати аж до дверей за хустину та кропить свяченою водою, вона також грає далі першу ролю в жданках, коли чекають на прибуття молодих з церкви. Мати репрезентує родинний культ, випряжаючи свого сина, коли він їде до хати молодої, щоб привести її до себе; вона навіть наподоблює один звичай, — надягаючи чоловічу шапку та ніби сідаючи верхи, — таким військовим та жрецьким способом, який, згідно з нашими сучасними поглядами, не відповідає її статі.

Все це було б цілком незрозуміле, коли б ми, завдяки працям Бахофена та його школи, не знали про ролю матері у стародавній громаді та про матріярхальну родину, що залишила глибокі сліди

---

[356]) Harzheim, Concilia Germaniae, V, 190, цит. у Edelst. du Méril, op. cit., 36, прим. 6.

не тільки в українських традиціях, але й у традиціях усіх славянських та індо-европейських народів взагалі[357]).

Навіть роля жерця у виконанню старости, якого в значній частині околиць України звуть просто дядьком, і якого справді здебільшого вибирають зпоміж дядьків, особливо, коли призначають старосту з боку молодої[358]), — навіть ця роля так само була б неясна, коли б ми не мали точного уявління про матріярхальну родину. Роля, яку призначали дядькові з материного боку в родині з материною філяцією цілком ясна: він репрезентував у родині елемент мущини, а що-до недорослих дітей своєї сестри, то він грав ролю, яка згідно з сучасними поглядами припадає батькові родини. Як першому представникові культу хатнього вогнища, йому доручали творити жертви богам-пенатам[359]). Так само і в українському весіллі роля старости дуже точно визначена. Це жрець хатнього вогнища, який благословляє на виконання всіх ритуалів та звичаїв; без його благословення ні одна церемонія не може розпочатись, і жадного кроку не роблять без його попередньої ухвали. Але на цьому його роля й кінчається. Активна роля належить матері та молодому або його дружкові, що репрезентує молодого. Роля старости, як жерця та посередника між двома родами і представника цілого племени, мусіла підлягти найбільшим змінам з одного боку під впливом цілком нової релігійної концепції та цілком нового релігійного культу, а з другого боку в залежности від змін, які зайшли в його соціяльній позиції через нову патріярхальну родину. І справді, тільки в українському весіллі ця роля виразно зазначена та переховала свою майже примітивну чистоту а також і свій архаїчний характер. У шлюбних звичаях инших слав'янських народів, роля старости підлягла більш-менш значним змінам і до певної міри заховала непорушним тільки свій релігійний характер. У Болгарії старосту змішано з куком, у Великоросії — з дружком, а почасти з чарівником і т. и., що ми сподіваємося з'ясувати в наших пізніших дослідах.

До цих пізніших студій мусимо також віднести й аналіз ролі дружка, чи старшого боярина, яка має невиразний характер і мусіла підлягти значним деформаціям. Але все таки ми дозволимо собі в цій праці викласти кілька загальних думок, на які наводить нас оцінка зібраних фактів у наших дослідах про українське весілля. Як ми це вже зазначили вище, дружко грає ролю адміністратора, це — церемоніймейстер весілля, але разом із тим він позбавлений незалежности в своїх вчинках. З одного боку він не сміє нічого розпочинати без благословення старости; з другого боку, він має тільки провід над вчинками молодого та молодої. Він тільки представник молодого підчас весільних свят; він поводиться так, наче б то заступає молодого, що ніби не повнолітній: він займає для нього місце коло молодої на посаді, частує священним хлібом, краючи коровай,

[357]) Про матріярхат у старих слав'ян див. Max. Kovalevsky, Marriage among early Slaves (Folk-lere, Decemb., 1890).

[358]) Чубинскій, op. cit., IV, 56, 599, 600, 601.

[359]) Max. Kovalevsky, Tableau des origines etc., 21, 24.

він нарешті *реально* заступає молодого в разі несили або цілковитої недосвічености його[360]).

Відомості, що подані в дуже цікавій книжці Смірнова про Черемисів мають що-до цього цілком виключний інтерес. У цього народу боярина звуть *кугу-венге*, цеб-то *старший швагер* чи *великий жених*, і він заступає молодого в усіх ритуальних вчинках, які йому належиться виконувати. Смірнов дає дуже правдиве пояснення цього факту. Він вбачає тут «пережиток тої далекої доби, коли молода належала всім братам родини та коли права на неї були регламентовані тільки віком кожного з братів» — або, скажемо від себе, коли, вже в пізнішу трохи добу, старший брат мусів заступати у весільних церемоніях свого молодшого брата, що було цілком природньо, бо цей останній часто ще не був повнолітній. Це пояснення, на нашу думку, можна цілком пристосувати до значіння ролі дружка в українському весіллі, а також у слав'янському весіллі взагалі. Справді, в українському весіллі дружко не грає ніякої ролі. Бо ж у переспpавах, що їх провадять з метою засватати дівчину, а також і в тих, що їх провадять пізніше, перед заручинами, активна роля належить старості. Дружко та жених — цілком пасивні персонажі у всіх цих церемоніях. Але потім, дружко викупає у дружки шапку молодого, він садовить його за стіл і виходить разом із ним. Йому доручають, як ми вже зазначали, йти спати у дівчини разом з молодим. В церемонії, що відбувається перед від'їздом молодого, щоб привезти молоду до себе, дружко водить матір навколо поїзду, давши їй один кінець вил, а сам тримаючись за другий. Далі він стає вождем дружини і веде поїзд молодого. Він не дозволяє молодому пити напій, що ним його частують, та розбиває чарку з цим напоєм. Коли поїзд прибуває до хати молодої, він іде з старостою до хати, починає бій з одним чи кількома *братами* молодої (оборона молодої її братом — це ще один дуже характеристичний факт що-до слідів матріярхальної родини) і платить їм за місце коло неї, де має сісти молодий. Він також розподіляє подарунки між членами родини молодої; покраявши коровай він ним частує їх. Словом, своїми вчинками, аж до дефлорації молодої в зазначеному випадку, він завше її скрізь заступає молодого, роля якого майже цілком пасивна, наче він ще недоліток, як це, мабуть, колись і було в дійсності. Гадку Смірнова ще й тому можна припустити, що на Україні роля дружка завше припадає братові жениха, і тільки тоді, коли він не має брата, ролю цю призначають одному з найближчих приятелів молодого.

---

[360]) У зазначеній вище праці Т. Рильського знаходимо факт, що нам здається дивним. Підчас сесії окружного суду в м. Сквирі (на Київщині) підсудна, бажаючи довести несилу свого чоловіка, посилається на *весільного старосту*, що мусів заступити молодого, щоб виконати його функцію для дефлорації. Свідкові стало ніяково, але один з присяжних, також селянин, дуже поважно сказав, що нема чого йому соромитись, «бо це ж у нас такий закон, що староста мусить заступати жениха в разі необхідности, щоб шлюб був доконаний». (Кіевская Старина, 1890, IX, 372). Було б дуже цікаво перевірити цей факт: чи справді це був староста, а не дружко? Коли б факт був вірний, ми мали б тут пережиток права дядька з материного боку...

Як ми це вже зазначали, індивідуальний шлюб залишив в українському весіллі найстародавніші сліди, як от умикання, то-що. Серед цих фактів, що їх певні дослідники відносять до дуже давньої доби, знаходяться де-які такі, що їх, на нашу думку, треба було б віднести до відповідно нової доби, як, наприклад, звичай звати молодих *князем* та *княгинею*, а членів *дружини* — *боярами;* цей факт особливо вражає, коли його зіставити з цілим характером поїзду молодого, що має цілком військовий вигляд, цеб-то наподоблює дружину старих слав'янських князів, на чолі якої вони виступали проти ворога. Все таки звичай звати молодих *князем* та *княгинею* дуже ріжно коментують ріжні автори, які досліджували це питання. Снѣгирев виводить титул князя від імени, що його давали сонцю, а титул княгині — від місяця[361]). Афанасьев бачить тут поетичну концепцію про шлюбне єднання вогню та води[362]). Ор. Миллер припускає подібність, що існує між словом *князь* та санскритським корнем *gan* (родити) і гадає, що це ім'я мусить означити вождя *роду*[363]).

Що-до нас, то, згоджуючись, що це останнє припущення не слід відкидати, ми стоїмо за наближення, яке робить Костомарів[364]) між *посадом,* що на ньому сидять молоді і *столом,* князівським престолом, і гадаємо, що було б більше рації шукати пояснення цього титулу в обставинах чисто історичного ряду. Без сумніву, більшість елементів, що з них складається український шлюб, належать до дуже далекої історичної доби, що умикання — це елемент, який відноситься саме до цієї доби, але драматичні форми, яких набрали ці елементи, *наподоблення їх,* склалися, мабуть уже в первісну епоху історії Руси, заховавши, як ми це бачили, дуже характеристичні риси цієї доби. Князь та його дружина, їх взаїмовідносини, подробиці походу навіть з метою умикання молодої, — всі ці факти, переказані в українських весільних піснях, заховують таку незвичайну свіжість і виявляють у своїх основних рисах таку вражаючу ідентичність з історичними піснями, які оповідають нам про військові походи князів[365]), що ми вважаємо нашу гіпотезу за цілком припустну. Тому ми дозволяємо собі поминути ріжні пояснення, що базуються на мітології та стосуються до поезії. Можна також припустити, що молоді дістають цей титул князів завдяки гіперболізму, що так яскраво виявляється у весільних піснях, і що такий властивий пісні взагалі. Напр., дружка, прибувши з *Львова* чи *Київа,* пришиває до шапки молодого квітку *шовковою* ниткою, *золотою* голкою, то-що. Але серед усіх гіпотез, що їх можна створити на історичному підкладі, мабуть найправдивіша була б така: в ті далекі часи молодий справді міг діставати титул князя, вождя дружини, зорганізованої ad hoc з його товаришів, як про це говорять нам історичні

[361]) Снѣгиревъ, Русскіе простонародные праздники, II. 180.
[362]) Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, II 180.
[363]) Орестъ Миллеръ, Опытъ исторіи русской словесности, ст. 129.
[364]) Костомаровъ, журн. «Бесѣда», 1872, XII, 29.
[365]) Антоновичъ и Драгомановъ, Историческія пѣсни малорусскаго народа, Кіевъ, 1874—1875, I, №№ 1—3.

ТАБЛИЦЯ XVIII

a

b

c

d

пісні та як це було в дійсності, коли князь Володимир, напр., доконав умикання Рогніди. Не треба забувати того факту, що по словах *Правил* митрополита Іоанна (XI ст.) «народ був переконаний, що шлюб існує тільки для бояр та для князів»[366]); звідси цілком логічно можна зробити порівняння між князем та молодим.

У всякім разі, нам здається, що органічний звязок між титулами князя та княгині, що їх надають молодим, та історичною добою, яку звуть князівською, можна вважати безперечним.

Князівська доба, оскільки можна гадати, довершила розвиток українських весільних звичаїв. Сліди пізніших часів помічаються дуже мало: де-не-де иноді просковзне мотив, що натякає на період татарського пригноблення, на козацьку республіку, на польське панування, то-що. Але все це дуже невиразне і має форму мало помітного додатку до історичних баз, що домінують в українському весіллі. Дохристіянська доба безперечно була кульмінаційним пунктом у розвитку українського весілля. З християнством ритуал українського весілля увійшов у стадію розкладу; цей розклад іде, хоч і дуже поволі, але невпинно, і з часом він неминуче знищить всі сліди тої доісторичної старовини, носієм якої він досі був.

Наша праця про українське весілля залишає ще багато бажань що-до повноти наших дослідів. Ми тільки злегенька торкнулись питань, що ми їх тут поставили, і зосталося ще багато инших, яких ми, всупереч нашому бажанню, не могли вистудіювати. Так ми цілком не мали змоги розподілити географічно весільні звичаї на Україні; ми зовсім поминули також і чисто літературні матеріяли, повні безцінних скарбів, що їх нам дають весільні пісні, не мали ми також змоги спинитись на відношенні цих пісень до пісень инших слав'янських народів. Ми мусіли залишити всі ці важливі питання на пізніші досліди; ці досліди можна буде провадити тим легше, і тим плодотворніші вони будуть, чим більше буде документів, що становитимуть первісний матеріял — сировину. Ми вимагаємо їх од усіх наших земляків, що зацікавлені в етнографічному вивченні нашої батьківщини.

---

[367]) Русскія достопримѣчательности, Москва, 1815, т. I, ст. 99—101.

САНІ В ПОХОРОННОМУ РИТУАЛІ НА УКРАЇНІ*).

Вживання саней на похороні взагалі вже дослідив проф. Д. Н. Анучін в своїй досконалій монографії — «Сани, ладья и кони какъ принадлежности похороннаго обряда»[1]). Маючи до свого розпорядження кілька нових фактів що-до цього звичаю на Україні, фактів що їх розкидано по мало відомих українських публікаціях, ми вертаємося знову до цієї теми, оскільки вона стосується до України, де вживання саней на похоронах констатовано історично, починаючи з X століття, і де воно трапляється ще й тепер. Ми сподіваємося, що наведені тут факти, пояснені з допомогою теорії Анучіна, підтвердять висновки цього вченого, про які, на нашу думку, корисно буде нагадати, зважаючи особливо на те, що працю Анучіна не видруковано в жадній иншій мові, крім московської.

Слав'янський літопис, званий Несторовим, найдавніший місцевий пам'ятник, який маємо на Україні, — так оповідає нам про подробиці похорону Святого Володимира, що упокоївся 15/27 липня 1015 р.: «Умер він у Берестові, і це заховали від людей, бо Святополк був у Київі. Але вночі розібрали підлогу в будинку, вкрили тіло килимом, потім зав'язали його мотузками, спустили на землю, поклали на сані та поставили його в церкві святої Богородиці, що він її сам збудував»[2]). Двох синів Володимира, Бориса та Гліба, вбито з наказу їх старшого брата Святополка, що хотів захопити владу. В незвичайно цікавому пам'ятнику XIV ст., в якому наведено біографії Бориса та Гліба, і якого опублікував академик Ізмаїл Срезневський[3]), знаходимо не тільки важливі подробиці що-до їх

---

*) Друковано в Revue des traditions populaires, Tome XI, № 5, Mai 1896, Paris, під назвою: Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine.

[1]) Відбитка з «Древностей», видаваних Імп. Археол. Т-вом, т. XIV, Москва, 1890.

[2]) Несторовий Літопис за Лаврентовським списком, під роком 1523 (1015).

[3]) Сказанія о святыхъ Борисѣ и Глѣбѣ. Сильвестровый Списокъ XVI в., изд. Срезневскимъ, СПБ, 1860.

похорону, але й дуже показні малюнки: «І князі, — читаємо в цьому документі, — взяли спочатку на плечі тіло святого Бориса, покладене до дерев'яної труни... і принесли його й поставили його в церкві.

Потім поклали (тіло Гліба до кам'яної труни, поставили її на сані, взялись за мотузки й потягли її до церкви й поставили там другого дня місяця травня». Пізніше, за часів Володимира Мономаха вирішили перенести останки обох князів до Вишгородської церкви, і для цього також вибрали другий день місяця травня.

Мал. 1. Несуть св. Бориса на погребення. Із «Сказанія о святых Борисѣ и Глѣбѣ».

«Після того, як спочатку поставили труну святого Бориса на гарні, спеціяльно для того зроблені сані, її повезли до церкви, тягнучи за великі мотузки... таким способом перенесли потім тіло святого Гліба, поставивши його на другі сані». Долучені до цього пам'ятника три гравюри показують нам: перша — двох слуг, що спускають на санях тіло святого Володимира через отвір, розібраний наполовину; друга (мал. 1) — чотирьох осіб, які несуть на плечах тіло св. Бориса, що також лежить на санях (вгорі напис: несуть святого Бориса на похорон), і третя (мал. 2) — труну св. Гліба, також поставлену на сані; її завозить до церкви чоловік, тягнучи сані на мотузах. За труною єпископ у священному одязі; чоловік, що тримає митру, та якийсь чоловік у киреї, — мабуть князь. Вгорі напис: Везуть святого Гліба на санях у кам'яній труні.

Тіло князя Ізяслава, вбитого в бою 3-го жовтня 1079 р. на Нежатьському полі, везли до Києва на судні, але на березі Дніпра його поклали на сані і таким способом перевезли до церкви. Тіло князя Михайла-Святополка, що вмер у травні 1113 р. було також покладене на сані та перевезене до Михайлівської церкви. Таким самим способом везли на санях тіла й багатьох инших київських князів,

про що переказано, з усіма подробицями про їх похорон, в праці Анучіна.

Вся ця серія фактів вказує нам на те, що в Київській Русі існував звичай перевозити мерців на санях, і що цей звичай був цілком *ритуальний*, бо ж цього способу вживали не тільки зімою, але й літом. Фраза із заповіту Володимира Мономаха, де цей князь каже, що він вирішив скласти свої останні поради дітям, «*сидячи вже на санях*», не залишає що-до цього жадного сумніву. Вжи-

Мал. 2.

вання саней для похорону було так поширене, що наведеним виразом можна було користатись для означення близької смерти. І справді, ми знаємо з літопису, що святого Феодосія, який був ще живий, але вже відчував наближення смерти, перенесли монахи до церкви в санях: «братія посадовила його в сані та занесла його до церкви». Констатуючи цей звичай, принаймні починаючи з X століття, ми можемо простежити його по літописах до XIV ст., коли він починає зникати, щоб знову з'явитися пізніше, — з одного боку при дворі московських князів, а з другого — знову таки на Україні.

XIII століття було епохою остаточного формування нової слав'янської нації, — великорусів, чи москвітів, нації, що витворилась, поперше, зі слав'янських колоністів, а по-друге, з ріжних народів, здебільшого фінських, які жили колись на просторі, що його тепер займає центральна та північна Росія. Старовинна, цеб-то Київська Русь, атакована від суздальських князів, знесилена від татарського нападу, стала частиною Великого Князівства Литовського, в той час як нова, а саме північно-східня Русь, централі-

зована під московськими царями, утворила Московську державу. З часів цього поділу ми стоїмо перед фактом незвичайно цікавим з погляду етнографії та фольклору. Всі старовинні звичаї, як наприклад, шлюбний ритуал, похорон, то-що, переховались у Москві серед вищої класи, при дворі царів, в той час, як у старовинній Русі, що починає з цієї епохи носити назву України, навпаки, вищі класи були більш-менш європеїзовані, чи скорше полонізовані, а старовинні звичаї заховались тільки серед простого люду, серед класів нижчих. І вживання саней для похорону спіткала та сама доля. Всіх московських царів, до Петра І, возили в трунах на санях, літом так само, як і зімою. Дуже докладні досліди Анучіна виказують нам, що для цієї церемонії споруджували спеціяльні сані, пишно оздоблені, що служили не тільки для перевозу тіла вмерлого царя, але також для вищого духовенства та особливо для царівен, що брали участь у похоронному поході. Крім похорону сані вживались також і при инших релігійних церемоніях, як більш-менш ритуальний засіб перевозу. Московські митрополіти та патріярхи брали участь в процесії, сидячи на санях.

На Україні все це склалося цілком протилежним способом. Вживання саней для похорону заховалося тільки серед нижчих клас: у міщан та лише почасти у сільської шляхти, що зосталась ще вірною старовинним національним традиціям. На жаль, що-до похорону, то нам бракує її тепер ще пам'ятників з XV та XVI століть. Один документ з XVII століття, що ми його маємо до свого розпорядження, виказує нам, що вживання саней для похорону весь час заховувалося на Україні, але цей самий документ дає право думати, що цей звичай, здається, підліг певній зміні. Ми бачимо, що в старовинних князівських похоронах (на жаль, відомостей про звичайний похорон не переховалося в літописах) транспорт похоронних саней виконували люде, які або несли їх на плечах, або тягли на мотузках. Наш документ з XVII ст. вказує на те, що за тих часів люде вже не транспортували саней, а в них запрягали *волів*, і це теж було ритуальним явищем та заховалося її до наших часів; що-до вживання коней у цих обставинах, то це вважалося, — вважається ще й тепер, — мало відповідним. Ми побачимо далі, що гадана зміна дуже сумнівна, бо вживання волів мабуть дуже старовинне; але тепер ми розглядаємо тільки сані в похоронному ритуалі XVII століття. В одній юридичній протестації, поданій до суду в листопаді 1690 р., волинський урядовець скаржить свою братову, що вона, «extra decentiam statu nobiliaris», наказала перевезти тіло свого чоловіка (cadaver mariti sui), брата автора скарги, що вмер в місяці травні того самого року, *на санях, запряжених волами*, хоч вона мала в себе коней, що спали їй після смерти чоловіка[4])... Вживання саней для похорону, що заховалося майже виключно в нижчих класах, здалось образливим для урядовця, бо він вважав, очевидячки що стоїть понад народніми звичаями...

---

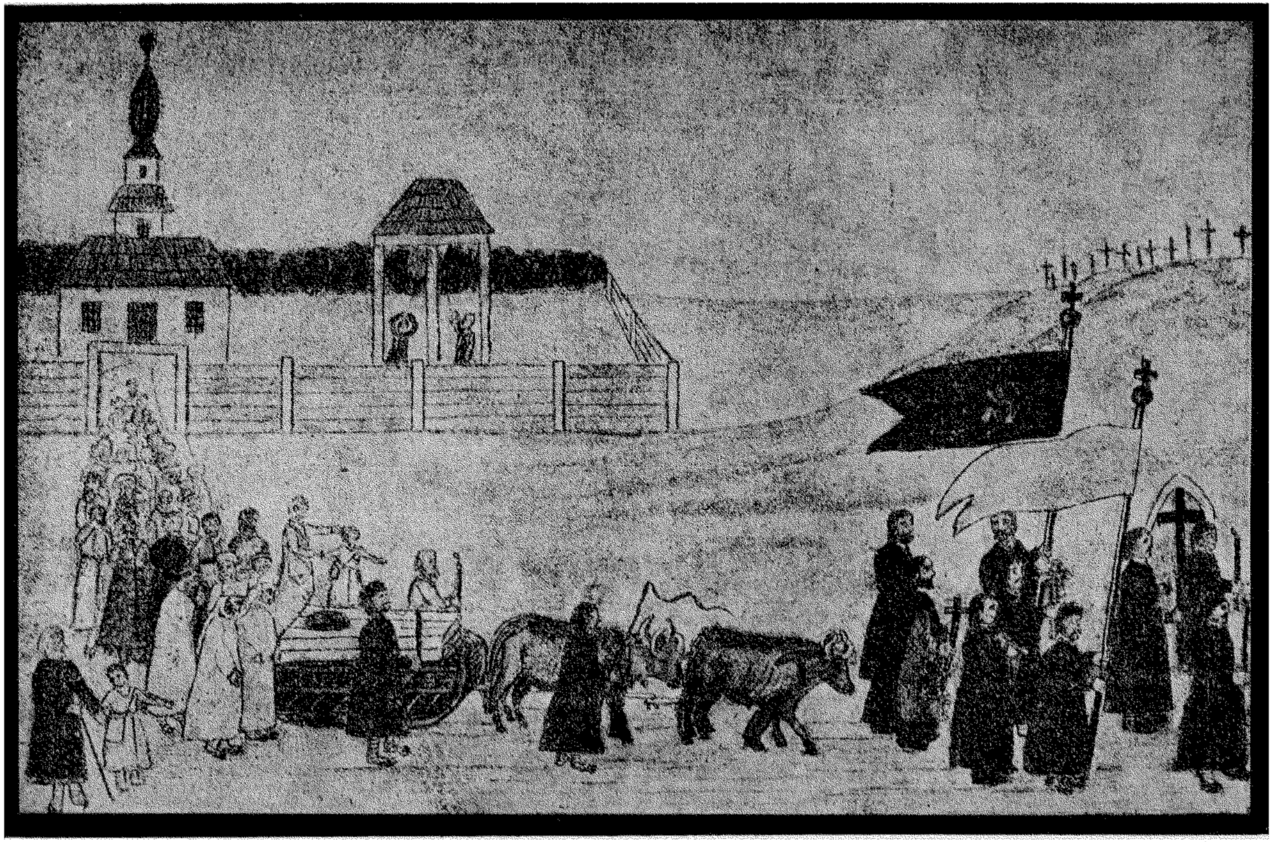
[4]) Бѣляшевскій. Сани въ похоронныхъ обрядахъ. «Кіевская Старина», 1893, IV, ст. 152.

Другий дуже цікавий документ — це малюнок, що датується приблизно серединою XIX століття; намалював його де-ла Фліз, французький лікар, що був на службі в Росії [5]).

Цей малюнок репродуковано з оригіналу, що знаходиться в невиданому рукописі, переховуваному в Музеї Християнської Археології у Київі; він представляє повну сцену похоронного походу в одному з сел Радомиського повіту на Київщині. Процесія виходить з дерев'яної церкви, за церквою можна запримітити сад, і дерева в ньому вкриті повним листям, а це вказує на те, що похорон одбувається літом. На маленькій дзвіниці двоє людей дзвонять по вмерлому. На чолі походу, маючи перед собою двох помішників, що несуть великі свічки з чорного воску (або може з темно-зеленого, як це наказує її тепер звичай на Україні), іде селянин, тримаючи великого хреста, вкритого вишиваним рушником. За ними йдуть люде, що несуть церковні корогви з хрестами зверху, а за ними двоє инших, що несуть: один — меншого хреста, другий — книгу чи образ. Далі йде священник в ризах з хрестом та кадилом у руках, у супроводі діякона чи дяка. Зараз же за духовенством їдуть сані, запряжені двома парами волів, а на санях поставлено труну з дощок, і на ній хліб та сіль. За труною йде кілька заміжніх жінок з білими намітками на голові та вдягнених у свити, також з *білого* сукна. У натовпі можна розпізнати дівчат по тому, що в них голови не покриті, а тільки зав'язані барвистими стрічками. Всі, крім священника та чоловіка, що несе книгу, взуті, мабуть, у постоли з свинячої шкіри, або, може з луба; постоли ці перев'язані довгими волоками (шнурками). Коло волів іде погонич з батогом, а з обох боків саней дві особи зі свічками також із воску темної барви, і, нарешті, трохи далі двоє сліпих старців

---

[5]) Публікуючи такий цікавий документ, що його переховав для нас де-ла-Фліз, ми не можемо зробити цього, не сказавши кілька слів про автора його, цілком досі невідому особу; ім'я його не публікувалось ніде, хоч і дуже заслуговує на те, щоб бути вказаним у французькому журналі, присвяченому оглядові народніх традицій. Доктор де-ла-Фліз (Dr. de-la-Flize) був військовим лікарем у французькій імператорській гвардії; р. 1812, в бою під Красним його взято в полон, і він знайшов собі притул в гостинному домі російського генерала Гудовича. Одружившись з племінницею свого протектора, він купив пізніше невеличкий маєток на Київщині, та, склавши потім іспити в петербурзькій Медичній Академії, був призначений р. 1843 на посаду лікаря в Удільному Відомстві; пішов до демісії р. 1858 і вмер р. 1861. Він залишив після себе два рукописи, невидані й досі: 1) «Description médico-topographique des Domaines du district de Kiev», 1854 р., де знаходиться багато відомостей про санітарний стан селян, то-що, і 2) «Description ethnographique des paysans du gouvernement de Kiev» (154 сторінки in folio), що належіть нині Музею Християнської Старовини при Київській Духовній Академії. Ця остання праця, з якої ми й наводимо наш малюнок, поділена на три частини: археологію, історію та етнографію. Дві перших частини дуже цікаві навіть і тепер; до них долучено чотирі таблиці з малюнками річей кам'яної та бронзової доби, малюнок дольмена, то-що. Третя частина, найважливіша, містить в собі дуже детальний опис житла, костюмів, то-що, філологічні та лінгвістичні дані, весільні обряди, похоронний ритуал, кілька пісень, прислів'я та забобони, богато народніх переказів, то-що. Обидві праці написані французькою та московською мовою.



Мал. 3. Похоронний похід у Радомиському повіті (за де-ла-Флізом).

з своїми малими поводарями, що мають великі торби для милостині. В перспективі видко цвинтар на горбочку, означений могильними хрестами.

Можна гадати, що автор цього малюнку змалював його тому, що він спостеріг вживання саней на похороні, навіть літом, тільки в Радомиському повіті. Принаймні, такий зміст напису вгорі на малюнку: «У Радомиському повіті селяне мають звичай возити тіло вмерлого на цвинтар на санях, запряжених волами, навіть літом». З цих слів можна було б зробити висновок, що де-ла-Фліз мав до діла зі звичаєм, який вже починав зникати. А в тім ми знаходимо цей звичай на Київщині і у наші часи. Ящуржинський повідомив про це археологічний з'їзд в Ярославі у 1887 році [6]) та дав йому опис пізніше в статті, надрукованій в історичному журналі України [7]). Можливо, що цей звичай переховався ще в яких небудь місцевостях, але взагалі сані в перевозі мерців літом уже заступає віз на цілому просторі тої частини України, що належить до Російської Імперії. Що-до других її частин, а саме Карпатської України, що належить до Угорщини, та східньої Галичини, що належить до Австрії, то там, як у країнах більше гірських, а тому й значно консервативніших, ми знаходимо цей звичай і за наших часів. Як показують нариси п. Фенціка, цитовані в Анучіна, у руснів Угорщини мерців, коли це діти, несуть на цвинтар на руках, а коли це дорослі — їх усіх без винятку возять на санях, навіть літом, бо такий обряд в цілій країні карпатських русинів [8]).

У гуцулів на Буковині труну несуть... на двох дрючках... а то везуть на возі, або *на санях, запряжених волами*... трапляється, що мерців перевозять *на санях навіть літом* [9]). Нарешті з властивої Східньої Галичини ми маємо дуже цікаву фотографію, яку ми тут репродукуємо (мал. 4) і яку зняв зовсім недавно (1894 р.) український учений проф. Шухевич у Березові Коломийського повіту [10]). Малюнок цей показує похоронний похід, що спинився подорозі для читання молитв, як це звичайно робиться на Україні. Труна лежить на санях, запряжених волами. Її закрито, як це наказує звичай, коли похоронна процесія має довгу дорогу; на віці труни знаходиться хліб та кутя. Священник, оточений кількома особами, що тримають свічки, читає Євангеліє, а натовп селян з непокритими головами стоїть за труною. Жінки, що зґруповані зараз же за труною, це — *плачки*. Відсутність снігу та віз, що стоїть перед саньми, вказують нам на те, що це чиниться літом (фотографію

---

[6]) Останки поганства в похоронному обряді на Україні (Бюлетень Археологічного З'їзду в Ярославі; засідання 17 серпня, цитоване в Анучіна, op. cit., ст. 56).

[7]) Ящуржинскій. Остатки языческихъ обрядовъ въ малорусскомъ погребеніи. «Кіевская Старина». 1890. I. 130—132.

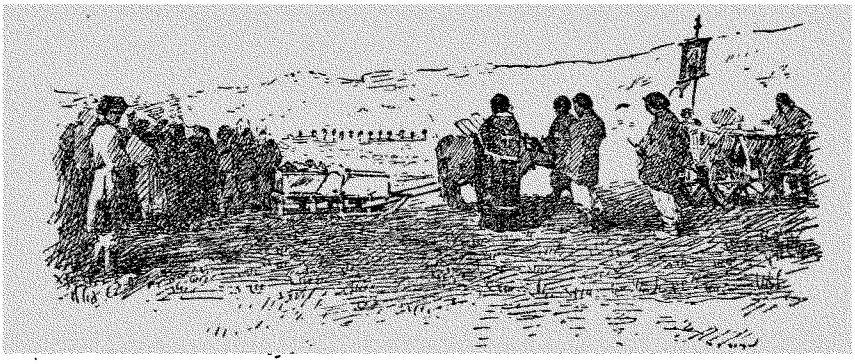
[8]) Анучин, op. cit., ст. 56.

[9]) «Наука». Журнал, заснований Наумовичем. Відень, 1889, червень.

[10]) Ця фотографія, що за неї належить наша щира подяка професорові львівського університету Грушевському, була вже репродукована в українському журналі «Зоря», р. 1895, № 14.

знято в серпні місяці) і що саней в цьому випадку вжито також цілком ритуальним способом.

Вживання саней для похорону не являє собою звичаю виключно українського. Ми знаходимо його майже до наших часів у всіх слав'янських народів. Проф. Яґіч на археологічному з'їзді в Ярославі сконстатував, що цей звичай існує у південних слав'ян[11]). П. Добсінський зустрічає його у словаків[12]); великоруси в далеких місцевостях Вологодської губернії, як свідчить Труворов, перевозять своїх мерців не инакше, як тільки на санях, зімою й літом[13]). У поляків знаходимо пережиток вживання для похорону в одній дуже цікавій церемонії, що відбувалась колись в



Мал. 4. Похорон у Східній Галичині (з фотографії п. Шухевича).

день св. Яна у Мнішеві Кізеніцького повіту... В цій місцевості, підчас народнього свята Суботки (Sobotka) робили на санях щось на кшталт солом'яного куріня, садовили туди сільського шинкаря з котом (в инших місцевостях додавали ще й півня), та вивозили сані на поле. Там їх закривали соломою та підпалювали. Коли солома займалась, шинкар пускав кота, щоб той врятувався, а потім рятувався й сам. Дивлячись, як біжить кіт, всі присутні кричали: «Летить душа!» (leci dusza!), бо кіт у цьому разі репрезентував душу шинкаря[14]).

Тому що перевіз на санях мерців був дуже поширений у фінських народів, що заселюють північ Росії, Анучін мав багато резонів поставити питання, чи не запозичили слав'яне цей звичай у тубольців, які підчас формування великоруської нації увійшли в неї як дуже важливий елемент. Справді пермяки, вотяки, черемиси, зиряне та чуваші, так само, як і їх сусіди з півночі та сходу — лапонці, чукчі та самоїди, — завше перевозять на санях своїх мерців, дуже часто ховаючи разом з мерцем і сані, або ставлячи їх

[11]) Бюлетені Ярославського з'їзду, цитовані в Анучина, op. cit., ст. 52.
[12]) P. Dobsinsky, Prostonarodni obyčaje, povèry a hry slovenské, 1880, cr. 109 (цит. в Анучина).
[13]) «Русская Старина», 1887, XII, 237 (цит. в Анучина, ст. 52, op. cit.).
[14]) Wisla, 1892, VI, 689.

зверху на могилі[15]. Але, на думку Анучіна, дуже легко припустити, що звичай цей існував у східніх слав'ян незалежно від усяких сусідніх впливів бо ж він існував у південних та східніх слав'ян за дуже давніх часів, і сліди цього існування перехованi в переказах та в старовинних народніх картинах.

Маючи на увазі певні вказівки на те, що вживання саней у похоронному ритуалі трапляється також і в де-яких країнах західньої Європи, ми вважаємо можливим іти далі, шукаючи початків цього звичаю в арійській старовині. В гірських країнах Європи, а спеціяльно в гірських комунах Юри, коли цвинтар знаходиться на певному віддаленні, мерців перевозять зімою й літом, на санях, які вживаються звичайно для перевозу сіна. В гірських місцевостях Альпів та Карпатів сані являють собою єдиний повіз, на якому перевозять дрова, сіно а також мерців[16].

Сліди вживання саней для похорону, що їх перерахував Анучін не дуже численні й не дуже доказні, бо ж тут говориться про країни, де повозок на колесах не можна вживати; але разом не слід забувати, що якраз у гірських країнах старовинні звичаї найдовше переховуються. Мабуть тому Анучін і шукав слідів існування саней в горах Індії та Персії і, спіраючись на думку проф. Вс. Мюллера, гадав, що сані там були невідомі, але припускав разом із тим можливість існування в цих країнах найпримітивнішої їх форми (стор. 45). Вс. Мюллер переказав Анучіну, що для того, щоб перекласти англійське слово Sledge (сані), в Індії примушені були спеціально витворити штучні та описові слова, на кшталт niççakrayâna — віз без колес, або «acakravahanam — повіз без колес, то-що. А в тім, у дуже відомій праці Ціммера, що студіював старовінну культуру ведичних арійців у священних книгах, знаходимо в главі, присвяченій похоронові, уривок гимна Ріґ-Веди, що має в собі, як нам здається, вказівку, — треба сказати, трохи непевну, та все таки вказівку, — що дозволяє нам вірити не тільки існуванню саней у стародавинних арійців, але також і вживанню цього засобу перевозу в похоронному ритуалі:

«Ти (небіжчику), сідай, не оглядаючись, на віз без колес, цілком новий, що його ти, юначе, спорудив за допогою розуму, на (віз) з одним дишлом, який, однак, повертається на всі боки».

«Віз, що ти, юначе, точив його отут перед співцями, що після нього точилася пісня (sâmon), що звідти перейшла на корабель»[17].

Даючи пояснення цьому текстові, Ціммер каже: «В цьому гимні є багато де-чого темного й сумнівного, в чому навіть коментарі Сайяна (Sâyana) не могли нам допомогти. Цей віз та цей корабель, — чи

---

[15]) Анучин, op. cit., 53—55. Див. також: матеріалы для русской этнографіи, II, 120.

[16]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Berlin, 1867, I, 199, цитоване в Анучина (стор. 57). Кілька літ тому, ілюстровані журнали репродукували картину Бріона, де був змальований перевіз труни на санях у Воґезах. В Салоні 1894 р. ми запримітили картину Равеля: «Ельзаські втікачі перед ворогом року 1870»; голова родини везе жінку та ріжні речі на санях, спускаючись з гори по дорозі лісом, і дерева в лісі вкриті повною листвою,

[17]) Rig-Veda, X, 135, 3 і 4.

є вони тільки алегоріями ватри?... Чи, може, ми повинні тут згадати про звичай спільний в старовині слав'янській та германській? На кораблі чи на човні розкладали ватру, клали на неї мерця, підпалювали та посилали таким способом небіжчика на кораблі, що палав у вогні, на той світ за водою»[18]).

Роблячи таке припущення, автор спірається на факти що їх зібрали Як. Ґрім, Вайнґольд Френ, та Котляревський, автори, що на їх праці він посилається. Йдучи його слідами та спіраючись на факти, наведені в Анучіна та ті, що ми їх сами зібрали, здається, можемо зробити припущення не менш правдоподібне, а саме: цей віз без колес (acakra ratha) гимну Ріґ-Веди є не що инше, як сані, які цілковито заникли в Індії після винаходу воза с колесами, і саму назву саней в Індії вже забули в часи літературного зредагування Вед. А що-до слав'янського похоронного ритуалу, то Ціммер користувався працею А. Котляревського, що добре знав про вживання саней для похорону в руській старовині, але йому невідомі були факти, які знаходяться оце тепер в нашому розпорядженні (книжку А. Котляревського видано р. 1868), і тому він не міг пояснити цього звичаю, припускаючи навіть, що, на його думку, сані мусіли бути чимсь «на кшталт малого спосібного возу, якого вживали також і літом, якого ставили часом і в церкві з тілом небіжчика»[19])... Тому то Цімер мав у своєму розпорядженні тільки факти що-до вживання на похороні корабля і цілком не знав про аналогичне вживання саней; але нам здається, що, маючи факти, наведені в Анучіна та в нас, він не вагався б погодитись із нами.

Вважаючи, однак, що це питання виходить по-за межі нашого знання, ми звернулися за допомогою до високої компетенції А. Барта, члена Французького Інституту, що був такий ласкавий подати нам свою думку що-до цього. Ця думка не сприятлива для нашого припущення. «Текст Ріґ-Веди, X, 135, — каже А. Барт у своєму ласкавому листі, — абсолютно темний. Не відомо ні хто такий цей юнак (Kumâya), ні що являє собою цей віз без колес (acakra ratha), цей чарівний віз, що має саме тільки дишло, але яким можна керувати, як хочеш. Можливо, що юнак — це Аґні, бог вогню, а віз — вогонь похоронної ватри, бо ж гимн адресований Ямі (Yama), богові мерців. Але це все висловлене цілком загадково, як то було часто звичаєм у цій поезії і як про те виразно говориться у віршах 5 та 6. Тому, здається, вживання саней для похорону для того часу має бути цілком виключене, бо в такому разі загадку можна було б занадто легко розгадати. До того треба ще додати, що образ повозу без колес не раз трапляється у Ведах, як щось чудесне, що котиться без колес, не маючи в них потреби. Віз без колес — це щось неможливе, щось таке, що може належати тільки богам»...

Барт вказує нам що-до цього инший, детальніший текст (Açvâlayana grihyasûtra, IV, 2), згідно з яким старовинні Індуси могли

[18]) H. Zimmer, Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier, Berlin, 1879, 410.

[19]) А. Котляревскій. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ. Москва, 1868, стр. 222.

перевозити своїх мерців «за допомогою pithacakra, запряженого волами». «Етимологічно, — каже Барт, — можна було б точно розуміти це слово, як «повіз, що має сидіння замісць колес», цеб-то рід саней... Але, — додає Барт, — коментарії пояснюють це просто словом *çakatâdi*, цеб-то візок, або инший повіз». «А що-до pariçishta, або до доповнення Асвалайяна (Açvalâyana) grihyasutra (III, I), то вони дають змогу вибірати між носилками (çivika) та возом, запряженим волами (goçakata)».

Барт вважає, що ці пояснення а також той факт, що два инші тексти (*Katyâyana — çrautasûtra*, XXV, 7, 14 та ті Çrautasûtra Яжура (Yajur) Чорного, що цитовані в коментарі *Taittirâga Aranyaka*, VI I, 4) також говорять лише про вози для перевозу мерців, цеб-то про щось «цілком протилежне» нашій гіпотезі. Але поставмо питання: чи ж не можна припустити, що згаданий коментатор зробив ту саму помилку, що й А. Котляревський? Чому не припустити, що, складаючи свої коментарі тоді, коли вони були вже необхідні, коли вживання саней було вже цілком забуте, коментатор дав це пояснення тому, що так само, як і А. Котляревський, він не мав жадного уявління про цей «повіз, що має сидіння замісць колес?» Барт звертає нашу увагу на той факт, що «ведичне колесо не було вже ціле колесо, а складалося зі шпиць та ободу». Цей факт може тільки підтвердити наше припущення, що за часів Вед сані мусіли вже цілковито зникнути, і саме тому коментатор пояснив згаданим способом текст, що заховав, мабуть, свій первісний зміст.

Ми залишаємо, відкритим питання про вживання саней для похорону в індо-европейських народів за ведичних часів. Але зостається все таки питання: звідки пішов цей звичай? Труворов, а за ним і Анучін, що дуже ґрунтовно простудіював це питання вважають, з достатніми, на нашу думку, резонами, що походження цього звичаю треба шукати в ідеї про велику подоріж, яку людина мусить зробити після смерти, на тому світі, в країнах невідомих, але без сумніву далеких. Гимни Риґ-Веди також говорять про цю довгу путь: «Подоріж на тому світі, — каже Ціммер, — довга її тяжка, і для неї потрібна протекція Puskan'a (R., V, X, 17, 4)»[20]).

І тому, що всі народи завше зостаються вірні своїм ритуалам і своїм старовинним річам, вони вживають і для перевозу своїх мерців найстаровинніших засобів, цеб-то й найпримітивніших. Ми знаємо, що старовинні египтяне також возили мерців на санях[21]), що

[20]) H. Zimmer, op. cit., 400. Ідея про довгу подоріж після смерти поширена серед усіх народів і її можна запримітити в багатьох похоронних ритуалах. На Україні, наприклад, кладуть иноді до труни смушкову шапку, палицю, а часом і пляшку горілки («Кіевская Старина», 1889, т. XXV, 636). У дворі мого батьківського дому, в Ніжині (на Чернигівщині), підчас будівельних праць, знайшли старовинну могилу, що в ній серед инших річей була й пляшка горілки, яку робітники, звичайно, тут таки на місці її спорожнили. У чехів дають небіжчикові пару черевиків, що мають бути зношені підчас подорожі до країни предків (Котляревський, op. cit., 210). Литовські русини, як свідчить Meletius, «defunctarum cadavera vestibus et calciis induntur et erecta locantur super sellam (Resp. Moscoviae et Urbes, Lugd. Batav., 1630, 184).

[21]) Анучін цитує що-до цього серію документів, взятих у Вількінсона (Wilkinson, The manner and customs of the Ancient Egyptians, vol. III).

кочові народи мали звичай разом з покійником ховати чи палити його коней. Є багато народів, що ховають мерців у човнах; старовинні скандинави не тільки вживали кораблів для похорону, але й ставили кам'яні пам'ятники, що являли собою човен[22]). Як свідчить Вайнґольд, скандинави ховали своїх мерців иноді також і в ріжних повозах: гальська могила Сен-Жерменського Музею має в собі бойовий віз; нарешті, старі бретонці, як свідчить Ле-Браз, вживали для похорону майже до наших часів «незграбні, цілком примітивні візки». «В де-яких місцевостях Корнуаю, — каже він, — можна ще бачити ці незграбні цілком примітивні візки. Коли я був малим, мені оповідав мій батько, що мерців перевозили на мійський цвинтар на возі, поверх якого робили дужки з лози та вербових гілок; на дужки напинали біле сукно. Білим сукном покривали й запряжених волів»...[23]).

Цей опис нагадав нам репродукцію гальського возу, що її можна було бачити на всесвітній виставі 1889 р.

Вживання *волів*, як обовязкової упряжної скотини для перевозу мерців на Україні, треба вважати за пережиток дуже давньої практики. Вживання саней для похорону, як це ми вже зазначували, заховалось тільки в де-яких місцевостях і майже цілком заникло на цілому українському просторі; а що-до звичаю вживати на похороні волів, то він весь час затримується не тільки на Україні, але й серед инших слав'янських народів. І це, мабуть, походить також з дуже далекої давнини. Ми знаходимо цей звичай навіть у старих індусів[24]). Коли ми не знаходимо цього в похоронних процесіях князів Київської Руси, згаданих на початку нашої статті, то це, мабуть, тому, що перші князі цієї країни запозичили візантійський ритуал, і що духовенство, яке також було грецьке, могло зі свого боку бути проти давнього слав'янського ритуалу мало відповідного що-до християнства та князівської гідности. В Греції, за часів Гомера, вживали вже мулів для перевозу мерців[25]).

До числа похоронних річей, що натякають на далеку подоріж мерця, слід також стосувати й хліб, що ми його запримітили на труні на малюнку радомиського похорону, де-ла-Фліза. Хоч його тепер і дають мерцеві в присутності священника[26]), але він колись був призначений для підживлення мерця підчас його подорожі.

---

[22]) G. Bochmer, Prehistoric naval architecture of the North of Europe (Ann. Rep. of. the Smith'sonian Institution. Rep. U. S. Nat. Museum) 1891, 552—561; В. Стасовъ. Замѣтка о Руссах Ибн-Фадлана, Вѣстникъ Мин. Народн. Просв. CCXVI, 2, ст. 306.

[23]) *Le Braz*, La légende de la Mort, Paris, 1893, 60. В де-яких місцевостях австрійської України (Покуття) традиція вимагає, щоб воли, що ними перевозять мерця, були цілком *білі*. Серію фактів, які вказують, що біла барва — ознака жалоби у багатьох народів, наведено в Анучіна (op. cit.) та в A. Gubernatis'a, Storia comparata degli usi funebri, Milano, 1877, 53. Вживання білих волів Анучін пояснює також тим, що порода української худоби дуже давня, бо ж українські воли, так само як угорські та італійські, на думку Rütimeyer'a, найбільше наближаються до типу Bos primigenius.

[24]) Açvalayana, IV, 2.

[25]) Іліяда, XXIV, 697.

[26]) Н. Сумцовъ, Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ. Харьковъ, 1885, 67.

Ще на початку нашого століття в труну клали хліб, горщик каші та пляшку горілки[27]). Звичай давати мерцям хліб також дуже давній, і хоч проф. Сумцов і вважає, що похоронний хліб не мав важливого значіння в історії культури, але ми гадаємо, що він грав досить поважну ролю в похоронному ритуалі багатьох народів. Індуси браманських часів вкладали хліб в руки своїм мерцям перед тим як класти їх на ватру[28]). Як свідчать хроніки, старі чехи клали півбуханця хліба коло могили; литовські русини, як свідчить Meletius, також клали в головах мерця хліб та ставили глечик з вином; сучасні чехи роблять це ще й тепер. Той самий звичай знаходимо у сербів та поляків[29]); сліди вживання хліба в похоронному ритуалі існують також у германських та романських народів[30]). Православна російська церква встановила звичай нести на похороні перед труною миску з кутею чи кашею, що являє собою хліб у його, мабуть, найдавнішій формі.

Ми бачимо, отже, що ця важлива роля, яку грають сані в похоронному обряді арійських народів залежить од того, що сані є дуже давнім засобом транспорту. Згідно з народніми українськими переказами, «на початках люде не мали возів, а користувалися саньми, зімою й літом». «Це діявол винайшов колеса та віз; инші кажуть, що це було ділом святих Петра та Павла, а другі, — що це зробив Соломон»[31]). Простудіювавши ріжні форми саней та машин для молотіння збіжжя, які мають очевидну подібність з саньми (як, напр., римські tribulum чи traha і дікани в усіх країнах середземного побережжя, де їх починають заступати вози, — Анучін припускає, що сані, мабуть, являють собою найпримітивнішу форму воза взагалі, і то не тільки в північних країнах, де багато снігу, а й у теплих та сухих південних краях. Ця гіпотеза, — каже видатний московський професор, — тим більше ймовірна, що віз, навіть найпростіший, значно скомплікованіший, ніж сані, які, в своїй найрудиментарнійшій формі є не що инше, як звязані докупи два дрючки чи деревини, а на них лежить вантаж, і тягне їх людина або худоба. І справді, в усіх частинах світу можна знайти сані такого роду. До прикладів, наведених в Анучіна (два дрючки прив'язані до кінського сідла у техаських індійців, розчахнута деревина з запряженим до неї волом у південній Африці, то-що), ми ще можемо додати спосіб перевозу вантажів з допомогою собак у індійців північної Америки (Канада), що ми його побачили на одній з фотографій, які зібрав Staddard та які опубліковано в Porto folio Colonial de la S-ie de Werner в Чикаґо та в Парижі (1895, сер. 12). На репродукції частини цієї фотографії, що ми її тут даємо (мал. 5), можна бачити два дрючки, прив'язані до нашийника собаки а на них сплетене з гілок та мотузків сидіння, на яке навантажують речі. Це майже те

---

[27]) «Кіевская Старина», 1890, I, 130.

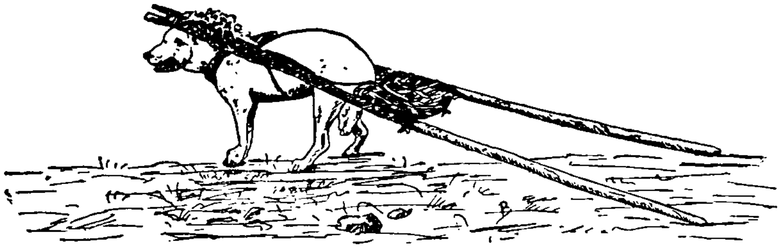
[28]) А. Котляревський, op. cit., 182.

[29]) А. Котляревський, op. cit., 143, 149, 207, 217, 221 і т. д.

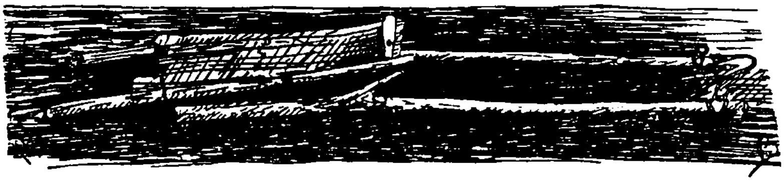
[30]) A. de Gubernatis, op. cit., 51; див. також Liebrecht, Zur Volkskunde, 399.

[31]) Чубинський. — Труды Экспедиціи, I, 104—106, цитовано в Анучіна, op. cit., 60.

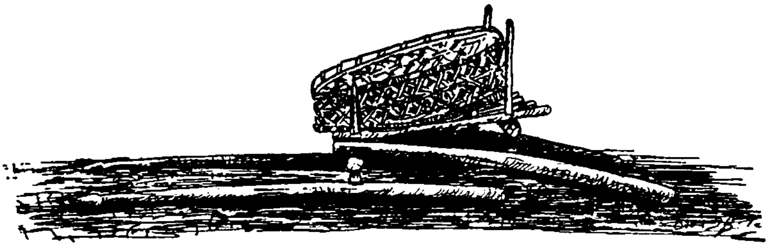
саме, що її ріжні роди московських волокуш, що їх описав Анучін, і які ще трапляються дуже часто в північних країнах Росії та складаються тільки з двох дрючків, сполучених поперечинами. Ці волокуші можна вважати за прототип саней. «Досвід, — каже Анучін, — міг виявити неспосібність довгих дрючків, що можуть часто ла-



Мал. 5. Запряжена собака (Канада).



Мал. 6. Сані з Філіпінських островів (Музей Трокадеро).



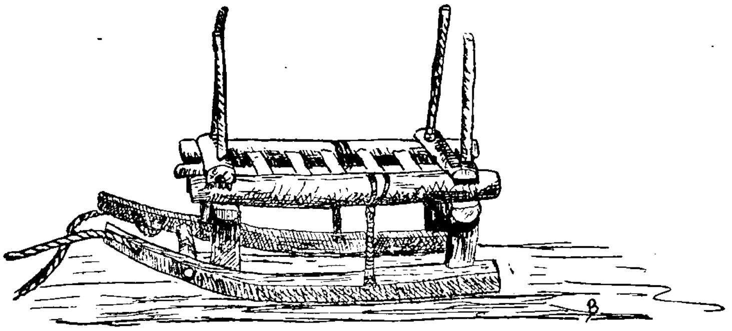
Мал. 7. Сані з Філіпінських островів (Музей Трокадеро).

матись. Звязавши мотузками чи ремінем кінці зламаних дрючків, могли завважити, що це дає певні вигоди. Таким способом, винахід саней був уже в принципі готовий; зоставалось тільки трохи загнути передні кінці полозів, щоб вони легше йшли поковзом, не зачепляючись за землю»[32])...

---

[32]) У Горішній Бретані діти граються примітивними візками, чимсь на кшталт саней, зроблених, з розчахнутої гилляки, до якої вониприладжують іноді пів-колеса (повідомлення Поля Себійо).

Не легко знайти всі ці посередні форми. Наша стаття — тільки додаток до праці Анучіна; тому ми користуємося нагодою з цієї точки погляду звернути увагу наших колег на ріжні форми саней на Філіпінських островах; ми подаємо їх тут в малюнках. зроблених з фотографії Музею Трокадеро з ласкавого дозволу Д-ра Е. Т. Гамі (Dr. E. T. Hamy). Малюнок 6 показує сані, де вже два дрючки поділено на два відрізи, хоч це ще зроблено дуже недосконалим способом, — мабуть тому, що цей повіз призначений для доріг не вкритих снігом. Малюнок 7 дає нам зразок таких самих саней, але вони вже мають кадку в формі кошика. Нарешті, малюнок 8 показує справжні сані з трохи загнутими полозами; сані ці дуже подібні до українських саней, що ними користуються зімою для перевозу сіна.



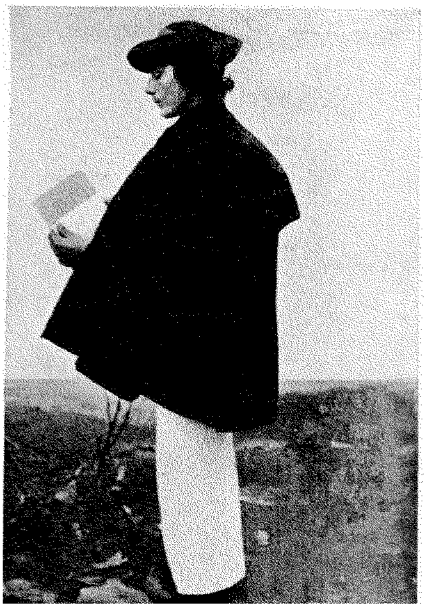
Мал. 8. Сані з Філіпінських островів (Музей Трокадеро).

Замісць оглоблів у них мотузки. Ці сані з Філіпінських островів тим цікавіші, що вони походять з країни, де ніколи не буває снігу; це може бути, до певної міри доказом того, що сані легко могли з'явитися, як засіб перевозу, в теплих країнах і дати початок повозові на колесах.

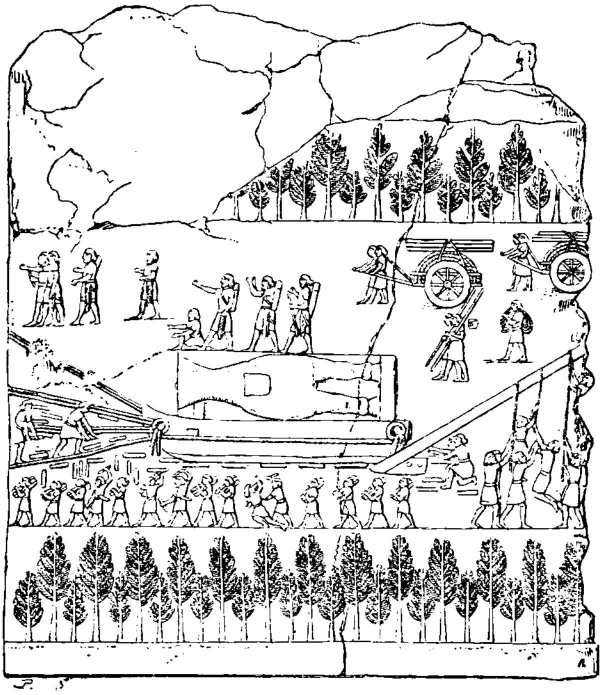
Що-до возів, то Ед. Тайлор уже давно зазначив, що їх первісне походження треба шукати в котках або циліндричних шматках дерева, на яких приміщували вантаж, та які перетворились потім на колеса з нерухомою віссю[33]). Але ці котки з'являються первісно, як

[33]) Ed. Taylor, Anthropology, 199—200. Нову теорію воза запропонував недавно Е. Ган на одному з засідань берлінського Антропологічного Товариства (Zeitschrift für Ethnologie XXVII, Jahrg., 1895, Heft, V., 342—345). Автор цієї трохи несподіваної теорії вважає, що гадка Тайлора, яку прийняв та розвинув Reuleaux (Teoretische Kinematik, Braunschw., 1875, 204), мало задовольняє, і він гадає, що перша ідея колес мусіла зродитися ще за неолітичних часів од *пряслиць*, які, на його думку, мали священне значіння (heilig waren), «бо ж їх часто робили з дорогоцінного матеріялу, як от з жовтого бурштину, та оздоблювали священними знаками». «Досить було насадити дві пряслиці на вісь, і віз був готовий». Автор підкреслює священну ролю пряслиць, бо він намагається довести звязок між возом та иншими повозами й де-якими мітологічними богами північної Європи, що їм, як він гадає, були присвячені маленькі бронзові повози, які знайдено в голдштадтських розкопках латенської доби. Ми не маємо потреби розважати над цією новою теорією, бо її наукова вартість виявляється в ній самій.

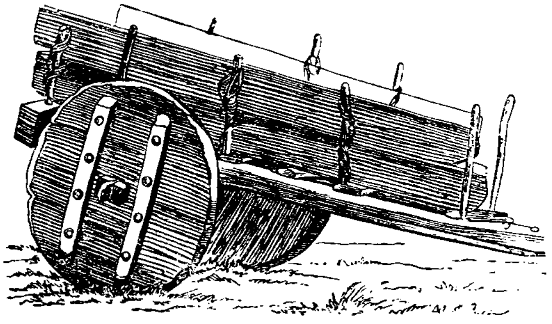
ТАБЛИЦЯ XIX.



додаток до саней, по їх приладжували під полозами. На асирійських пам'ятниках знаходимо барельєфи, де представлено сцену перевозу колосальньої статуї; вона лежить на санях, а під них підкладено котки (мал. 9) [34].



Мал. 9. Перевіз на санях. Барельєф за Flandin'ом.

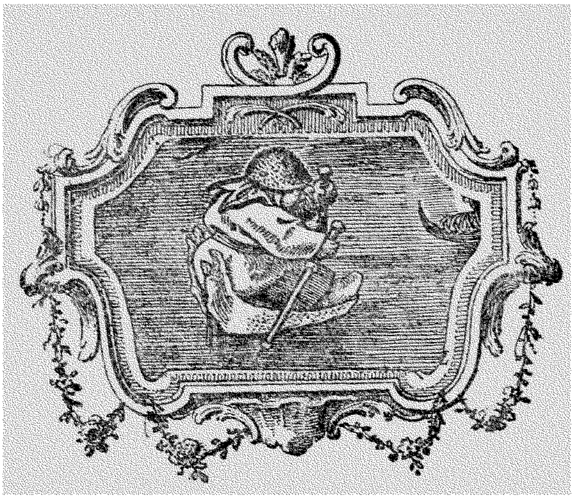


Мал. 10. Кавказька гарба (за Анучіним).

[34]) Малюнок взято з «Histoire narrative et descriptive des anciens peuples de l'Orient» par Ch. Seignobos, I. v. in 18 avec. 110. gravures et 5 cartes. Paris, Armand Colin.

Щоб зробити воза, зостається тільки зменшити діяметр котка та прикріпити його до саней, що стануть коробкою воза. Так з'явились первісні вози на рухомих осях, що їх зазначив Ед. Тайлор у Римі й у Португалії та Анучін на Кавказі (мал. 10).

Звязані дрючки являють собою без сумніву первісну форму саней, або принаймні одну з цих початкових форм. Але можливо також, що в холодних країнах, де буває особливо багато снігу, перша ідея саней могла зродитись, наприклад, з ідеї ковзунків, що мали бути винайдені раніше. Щоб зрозуміти, які варіяції можуть бути в генезісі саней, досить нагадати ту дотепність та винахідливість, що



Мал. 11. Воловий щелеп замісць ґринджол.

її виявляють діти північних країн, пристосовуючи все, що тільки можна, аби тільки ковзатись або бігати зімою по льоду. Як приклад дозволяємо собі зрепродукувати тут одну фігурку з картини Breughele de Velours'а, що з неї ми маємо гравюру: малий хлопчик їде по льоду, сидячи в нижньому щелепі, — мабуть, воловому (мал. 11). При погляді на цей малюнок мимохіть згадується схожість, що її завважив Анучін, між словами для означення саней і нижнього щелепу в мові де-яких народів. В осетинській мові слово «*dzonigh*» означає сані і нижній щелеп, так само слово *салазки* в московській мові, а також, коли ми не помиляємось, слово *ґринджоли* в мові українській.

Зміст.

I. Антропологічні особливості українського народу.

1. Пігментація . . . 8
2. Зріст . . . 13
3. Головний покажчик . . . 17
4. Висотній покажчик . . . 26
5. Покажчик личний . . . 27
6. Носовий покажчик . . . 28
7. Профіль носа . . . 28
8. Довжина верхньої кінцевости (руки) . . . 29
9. Довжина нижньої кінцевости (ноги) . . . 29
10. Довжина нижньої кінцевости що-до бюсту чи скелічний покажчик . 30

II. Етнографічні особливості українського народу.

1. Мисливство . . . 35
2. Рибальство . . . 38
3. Скотарство . . . 41
4. Хліборобство . . . 45
5. Народня техніка.
   а) Здобування вогню та користування ним . . . 55
   б) Обробка мінеральних річевин (гончарство, фаянс та фарфор, шкло) . . . 57
   в) Обробка металів . . . 62
   г) Обробка рослинних матеріялів (теслярство, стельмашівство, бондарство, виріб тканин) . . . 64
   ґ) Обробка тваринних матеріялів . . . 69
   д) Обробка вовни . . . 70
6. Способи пересування . . . 73
7. Спожива . . . 78
8. Будівництво:
   А. Тимчасові будови . . . 84
   Б. Постійне житло:
      1. Розполог села . . . 87
      2. Двір та його розвиток. Хата: а) загальний вигляд та характер; б) матеріяли та способи будування [1) будови з дерну та з глини, 2) турлучні або хати на сохах, 3) дерев'яні хати]; в) окремі частини хати . . 88
      3. Холодні надвірні будови: комора, клуня . . . 111
      4. Громадські споруди . . . 114
      5. Церкви . . . 115
9. Одежа:
   А. Жіноча одежа:
      а) Одежа верхньої половини тіла: [1. Оздоби. 2. Зачіс волосся. 3. Головне вкриття. 4. Верхня та плечева одежа, що її носять беспосередньо на тілі (білизна)] . 121
      б) Одежа нижньої половини тіла (1. Верхня поясна одежа. 2. Нижня поясна одежа (білизна). Штани. 3. Взуття) . . . 143

Б. Чоловіча одежа:

а) Одежа верхньої половини тіла: [1. Оздоби. 2. Зачіска волосся. 3. Головне вкриття. 4. Верхня плечева одежа. 5. Плечева одежа, що її носять безпосередньо на тілі] . 149

б) Одежа нижньої половини тіла (1. Зверхня поясна одежа) 161

в) Инші приналежності чоловічої одежі 165

10. Вірування. 166

11. Обряди 182

12. Народнє знання 210

III. Шлюбний ритуал та обряди на Україні 215

1. Преозначення що-до шлюбу. Шлюб у старих слав'ян. Свідоцтво літописців. Умикання. Купівля. Пережитки цих форм. Шлюбні дохристіянські обряди. Сталість народнього звичаю. Тільки виконання народнього ритуалу дає права дійсного шлюбу . . . 218

2. Громадська організація молоді обох статей. Товариства. Сходини. Досвітки та вечорниці. Спільне лежання. Сватання. Церемонії та наподоблення. Пов'язані свати. Обмін хлібом. Пробні ночі . . 226

3. Заручини. Хитрощі. Благословення молодих хлібом. Почесне місце — посад. Співи. Гимн про небесний шлюб. Танці. Хустина . 230

4. Гильце, священе дерево. Його приготування. Співи. Приготування вінків. Запросини на весілля. Покладання вінка на жениха . . 234

5. Священний хліб — коровай. Церемонія ритуального мелення. Приготування короваю. Пісні та обряди. Оздоби. Танці 243

6. Благословення та від'їзд до церкви. Релігійна церемонія в XVI столітті. Забобони. Вихід з церкви. В хаті молодої. Другорядна роля релігійної церемонії 250

7. Весілля. Набор та відхід дружини молодого. Перейма. Озброєна оборона хати молодої. Переправи. Замирення. Об'єднання святих вогнів двох родин. Продаж молодої братами. Посад. Ритуальний поцілунок 259

8. Розподіл подарунків. Шлюбна плата на користь роду. Зачіска молодиці. Розподіл короваю. Вечеря. Дівчата виходять. Церемонія з діжою. Приготування до від'їзду. Грабунок посагу. Прощання. Ритуальні удари. Від'їзд кортежу. Пісні 273

9. Молоді в хаті молодого. Хатнє вогнище. В коморі. Перестороги. Українські весільні пісні (epithalames). Роззуття молодого. Весільна вечеря. Урочистість постелі. Оголошення дівоцтва. Докази. Посольство до матері молодої 288

10. Другого дня після весілля. Сніданок молодої. Молода іде по воду. Весільний прапор. Червона барва. Коли молода — не дівчина. Вкриття голови 303

11. Здіймання намітки з молодої. Частування медом. Урочисті запросини теші. Молодий ховається. Перезва. Весільна оргія. Танці та співи. Соромицькі пісні (Fescenninia ukrainienses). Права всіх мущин роду на молоду. Звичай молотити жито. Перезвики . . 309

12. Висновки. Послідовний порядок церемоній. Три акти весільної драми. Пережитки стародавніх форм шлюбу в пізніших церемоніях. Етапи шлюбної еволюції в українських церемоніях. Весільні сезони, дівочі ярмарки. Гетерізм. Матріярхат. Роля старости та дружки. Сліди епохи 319

Кінець . . . .

IV. Сані в похоронному ритуалі на Україні 339

Друкарня «ЛЕҐІОГРАФІЯ», Praha-Vršovice, Sâmova ul. 665.